Synesis, v. 18, n. 4, 2026, ISSN 1984-6754
Universidade Catolica de Petropolis

HUME Y LA ACCIÓN ACRÁTICA

HUME AND AKRATIC ACTION

Miguel Fernández Membrive
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), México
membrive@iteso.mx

Recibido: 30 Jun 2026
Aceptado: 15 Oct 2026
Publicado: 27 Nov 2026
Autor de correspondencia:
membrive@iteso.mx

Resumen

En este artículo reviso el núcleo de la teoría de la acción de David Hume con el fin de mostrar por qué considero que en dicha teoría una acción acrática o incontinente no es inteligible como posibilidad y problema. Para ello, divido el texto en dos partes. En la primera, apoyándome en literatura clásica y contemporánea, destaco aquellas condiciones básicas que perfilan en una acción un posible problema de incontinencia. La intención de esto último es procurarme un trasfondo para la segunda y principal parte del texto, en la cual me propongo argumentar, revisando la teoría de la acción de Hume —y, especialmente, su explicación de las acciones prudenciales—, por qué desde dicha teoría no resulta estrictamente posible afirmar que alguien actúa contra su mejor juicio. Lo que sostendré, como explicación alternativa, es que una acción aparentemente incontinente se entiende mejor como un cambio circunstancial de la pasión dominante.

Palabras clave: Incontinencia, pasión dominante, voluntad, consideraciones prudenciales, libertad.

Abstract

In this paper I review the core of David Hume's theory of action to show why, within this theory, an akratic or incontinent action is not intelligible as a possibility or as a problem. To this end, I divide the text into two parts. In the first part, drawing on both classical and contemporary literature, I highlight those basic conditions that shape a possible problem of incontinence in an action. The purpose of this is to provide the groundwork for the second and main part of the paper, in which

© 2026 Miguel Fernández Membrive. Publicado por Synesis, Universidade Católica de Petrópolis. Artículo de acceso abierto distribuido bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/, que permite copiar y redistribuir el artículo, en cualquier medio o formato, sin fines comerciales, siempre que se dé crédito a los autores, se indique la publicación original en Synesis y no se distribuyan versiones modificadas. Los autores pueden poner el trabajo a disposición en repositorios y otros medios, con indicación de la publicación original en Synesis.

I argue—by reviewing Hume's theory of action and, in particular, his explanation of prudential actions—why, from the perspective of this theory, it is not strictly possible to affirm that someone acts against their better judgment. I will argue, as an alternative explanation, that an apparently incontinent action is better understood as a circumstantial change in the dominant passion.

Keywords: Incontinence, dominant passion, will, prudential considerations, freedom.

Para quienes la causa es la naturaleza, a éstos
nadie los llamaría incontinentes.

— Aristóteles (2001, *Ética a Nicómaco* 1148b)

Introducción

En el Libro VII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles considera que, de ser cierto el argumento del *Protágoras* que afirma que "el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja gobernar por nada para hacer otras cosas" (Platón, 2010, *Protágoras* 352c), hay un problema relativo a la conducta que requiere explicación; pues "este argumento está en abierta pugna con la evidencia" (Aristóteles, 2001, *Ética a Nicómaco* 1145b). Como también ha de estar en abierta pugna la estructura del llamado *silogismo práctico*,[1] que reafirma el mismo argumento. La explicación aristotélica para este problema es bien conocida y es igualmente referencia en casi todos los textos que, después de él y desde alguna perspectiva, tratan el problema de la *ἀκρασία* o de la

[1]Lo que en la literatura sobre Aristóteles suele llamarse así y presentarse como la estructura de tal silogismo es aquella *deliberación* que parte de una *premisa mayor*, que es un principio general relativo a un *fin virtuoso* o bueno para el ser humano ("puesto que tal cosa es el fin y lo mejor [...]"; Aristóteles, 2001, *Ética a Nicómaco* 1144a), a la que sigue una *premisa menor*, que es un ejemplo particular de dicho principio o la identificación de un medio para alcanzar el fin al que aquel se refiere, y cuya conclusión es una *acción* consistente con las dos premisas anteriores. Aunque en el Libro VI, 13 de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles habla de los "silogismos en materia de conducta", en realidad solo tematiza la premisa mayor en el pasaje en que distingue la prudencia de la habilidad. Pero la cuestión se retoma en el Libro VII, donde sí esboza la estructura del llamado *silogismo práctico* cuando intenta explicar lo que sucede con la acción incontinente. Otro lugar donde aparece dicha estructura es en *El movimiento de los animales* (700b-701a), en el contexto —moralmente neutro— de explicar lo que mueve a la acción animal y humana. Cfr. Aristóteles (2000, pp. 306-309).

incontinencia (falta de gobierno sobre sí mismo), como suele traducirse el término griego.[2]

Lo más importante es que Aristóteles comienza viendo un problema en el hecho de que alguien actúe —o de que parezca evidente que actúa— contra lo que *conoce* o *sabe* que es mejor y que le resulta viable hacer. Si conoce, ¿cómo es que no gobierna su conducta con ese conocimiento? ¿Cómo puede ser que el conocimiento de lo que es mejor no desemboque siempre, como en el silogismo práctico, en una *conclusión-acción* consistente con la *premisa mayor* y la *premisa menor*? Una posible interpretación de la respuesta que Aristóteles ofrece para este problema es que estrictamente lo disuelve, ya que parece negar que *realmente* existan acciones incontinentes. Otra manera más moderada de verlo es que su respuesta acusa cierta anfibología, puesto que al mismo tiempo que habla de acción incontinente y da por sentada la existencia del sujeto incontinente, pone en duda que este, en el momento de su acto, posea conocimiento en rigor; no es que sea un completo ignorante, sino que lo que posee es una suerte de conocimiento difuso, a medio camino[3] o empañado por las circunstancias:

> . . . de manera que un hombre puede, en cierto sentido, tenerlo y no tenerlo: así el que duerme, el que está loco y el borracho. Pero es más, en esta disposición están todos los que se encuentran sumidos en las pasiones: los accesos de ira y deseo sexual —y algunas otras cosas de este género— alteran manifiestamente incluso el cuerpo, y a algunos les causan ataques de locura. Evidentemente, pues, hay que decir que los incontinentes se encuentran en un estado similar al de éstos. (Aristóteles, 2001, *Ética a Nicómaco* 1147a)

Sea como sea, el incontinente, si aún cabe llamarlo así, en rigor no actúa contra su conocimiento de lo que es mejor hacer, con lo cual el argumento del *Protágoras* queda restablecido. Sin embargo, el problema de la acracia, o su apariencia de problema, históricamente no se disolvió con este tratamiento aristotélico. Tan es así que, incluso más de veinte siglos después, el filósofo estadounidense Donald Davidson (1970/2001) reavivó la discusión sobre la incontinencia con un famoso artículo[4] en el que hizo valer una versión del mismo argumento del *Protágoras* dentro de una concepción del razonamiento práctico que, pese a ello, admite la posibilidad

[2]En ocasiones también se traduce como “debilidad de la voluntad”.

[3]“A medio camino” porque una de las posibilidades analizadas por Aristóteles consiste en que el incontinente tenga conocimiento de la premisa mayor, pero desconozca la premisa menor o tenga una percepción deficiente de los particulares (mientras sucumbe a la pasión), que son aquellos que resultan más determinantes para la acción. Cfr. Aristóteles (2001, *Ética a Nicómaco* 1147a-1147b).

[4]Davidson, D. (1970/2001). How is weakness of the will possible? En D. Davidson, *Essays on actions and events* (pp. 21-42). Oxford University Press. En lo sucesivo, todas las citas que consigno de este libro son traducción mía.

de acciones acráticas. Desde entonces ha corrido mucha tinta en los campos de la filosofía de la acción y de la filosofía moral a propósito de este antiguo problema, y es notable que quienes se han ocupado de él han tenido en cuenta tanto el modo en que Davidson lo formula como el argumento que ofrece para admitir la posibilidad de la acracia.

Para los propósitos de este artículo lo único que interesa es la estructura del problema de la acracia, no discutir la solución davidsoniana ni otras soluciones. Específicamente me importa delinear las condiciones más estándar que suelen destacarse en una acción para reconocer en ella un problema de incontinencia. Esto será suficiente para lo que me propongo en la segunda y principal parte del trabajo: argumentar que la teoría de la acción que ofrece Hume no permite inferir al menos dos de las condiciones indispensables para que una acción incontinente resulte inteligible como posibilidad y problema.

1. Condiciones de la acción incontinente

Hasta ahora solo he sugerido que una acción incontinente sería aquella que un agente realiza contra lo que considera mejor hacer, pero ahora propongo partir de dos definiciones más precisas, que además mantienen cierta semejanza entre sí. La primera es la definición que propone Alfred R. Mele de lo que llama acción "estrictamente incontinente": "Una acción A es una acción estrictamente incontinente si y solo si es realizada intencional y libremente y, en el momento de realizarla, su agente conscientemente sostiene un juicio en el sentido de que hay una razón buena y suficiente para no realizar la acción A en ese momento" (1987, p. 7; traducción mía). Y la segunda es la definición que utiliza Donald Davidson en el artículo antes referido: "Al hacer x un agente actúa incontinentemente si y sólo si a) el agente realiza x intencionalmente; b) el agente cree que existe una acción alternativa y, que le resulta viable; y c) el agente juzga que, considerado todo lo que hay que considerar, sería mejor hacer y que x" (1970/2001, p. 22).

Las dos definiciones contienen aquellos elementos o condiciones que comúnmente se consideran necesarios para describir —no para demostrar— el problema de una acción acrática. La definición de Mele añade, además, el factor del tiempo (presente) en el que se realiza la acción. Esto debido a que él considera que una acción podría ser contraria a un juicio sobre lo mejor referido al futuro, pero sería estrictamente acrática de ser solo contraria a un juicio sobre lo mejor formulado en tiempo presente (que el agente no advierta que se opone a su juicio referido al futuro). Este tipo de consideraciones muestran la complejidad del problema. Para

los propósitos de este artículo, lo esencial, sin embargo, es el reconocimiento de qué presupuestos parece contradecir, al menos en primera instancia, una acción de esta índole.

Se trata de tesis o presupuestos sobre la relación entre el querer, el actuar y el juicio, que Davidson traduce a los dos principios ("P1" y "P2") que voy a parafrasear a continuación. El primero (P1) se refiere específicamente a la relación entre *querer* (o *desear*) y *actuar*, y la tesis es la siguiente: *siempre que alguien quiera algo más de lo que quiere otra cosa, entonces tratará de obtenerlo o de hacer eso* que más quiere, en el entendido de que se crea libre para ello. Mientras que el segundo principio (P2) se refiere a la relación entre *el querer* y *el juicio sobre lo que es mejor hacer*, y su tesis es la que sigue: si alguien juzga que es mejor hacer alguna cosa en un contexto de alternativas*, querrá eso* que considera mejor en lugar de querer cualquiera de las alternativas. Si tenemos por verdaderas ambas tesis y, además, las consideramos en conjunto, parece que no sería posible *querer hacer* algo que contravenga *el juicio de lo que se considera mejor*; por lo tanto, sería falsa, por implicar contradicción con las tesis anteriores, la afirmación de que "existen acciones incontinentes" (el principio "P3" de Davidson).[5] Así que, si a pesar de ello vamos a sostener la existencia de acciones de este tipo, se tendría que mostrar la no contradicción respecto de dichas tesis;[6] o bien estas o alguna de ellas tendrían que corregirse.

De lo que no cabe duda es de que todas las discusiones acerca del problema de la incontinencia y todos los intentos de respuesta gravitan en torno a los elementos del *deseo* (el querer o la motivación), la *acción* y el *juicio sobre lo que es mejor*, a partir de los cuales se bifurcan las interpretaciones de cada elemento, los argumentos sobre la relación que mantienen entre sí y, en última instancia, las posiciones frente al problema. Dicho esto, puedo continuar con la delimitación del problema reparando en esas *condiciones estándar* que suelen identificarse con la posibilidad de la acción incontinente. Si bien se trata de condiciones que podríamos considerar *formales*, valga señalar que la interpretación de lo que significa cada una es inevitable —así también para mí— y parte sustantiva en toda discusión del problema.

Como lo hemos visto hasta ahora, una primera condición indispensable para concebir una acción acrática es que un agente formule un juicio práctico sobre lo que es mejor hacer;[7] en principio, hablamos de un juicio sobre lo que es mejor para

[5]Cfr. Davidson (1970/2001, p. 23).

[6]Davidson toma este camino a través de una cierta concepción del razonamiento práctico que explica cómo este pasa de juicios condicionales a juicios que presumen incondicionalidad.

[7]Sin que sea necesario que este juicio sea de carácter moral, pues, como lo ilustra también Davidson, un agente puede ir contra el que reconoce como su mejor juicio por su adhesión a principios o convenciones, o por un sentido del deber. Por lo mismo, Davidson entiende que el problema de la acracia concierne a la filosofía de la acción antes que a la filosofía moral. Cfr.

él, pero igualmente puede ser que, en ocasiones, el agente considere que aquello que es mejor para él lo es también para otros o para cualquiera (como es usual en los juicios morales). Respecto de esta primera condición, habría que reparar en una advertencia, obvia solo a primera vista, acerca de cómo ha de interpretarse la noción de *juicio sobre lo que es mejor hacer*: tal juicio solo puede formularse a la luz de las consideraciones de un determinado individuo, independientemente de si él cree que el juicio vale solo para sí mismo o no. Ahora bien, como estas "consideraciones" suelen ser más o menos comprehensivas, una acción calificada como acrática tendrá que ser aquella que, para decirlo con Davidson, vaya contra un juicio "basado en todas las consideraciones relevantes *que el agente conoce*" (1970/2001, p. 36; cursivas mías); o, como se dice en la definición de Mele, contra lo que el agente reconozca como una razón "buena y suficiente" para no realizar la acción que realiza. Esto implica que no se requieren un agente ni un juicio omnisapientes, existan estos o no; basta con que se actúe contra el mejor juicio que cada agente —por las razones ponderadas y disponibles para él— pueda considerar así.

La segunda condición que podemos destacar se refiere al requisito de *intención* en la acción que se realiza contra el mejor juicio. Esta condición es anticipada en cierto modo por Aristóteles, no solo en su análisis de la incontinencia, sino también allí donde trata de la acción *voluntaria*, distinguiéndola de aquella que se realiza por compulsión o por ignorancia. Aristóteles sugiere dos pautas para la demarcación de la acción voluntaria: que el principio de la acción esté en uno mismo (y no que la acción sea compelida por algo externo) y que sea realizada bajo un criterio afín al propio agente.[8] A mi entender, este tratamiento aristotélico sobre lo voluntario prefigura algunas de las principales teorías contemporáneas de la acción intencional, desde Elizabeth Anscombe (1957/2000) hasta Davidson (1970/2001), en las cuales, *mutatis mutandis*, dicha acción es concebida como aquella que convoca la participación de las creencias y los deseos (del querer o de las actitudes favorables hacia algo) del agente, constituyéndose en la articulación de ambos. Desde esta matriz se desprenden las teorías *no causales* —que, como en Anscombe, apelan a las razones de un agente para actuar, diferenciándolas de las causas— y las teorías *causales* —que, como en Davidson, reafirman el requisito causal y conciben las razones como una modalidad

Davidson (1970/2001, p. 30).

[8]Sin embargo, Aristóteles tiene en cuenta aquellos casos en los que se cumple lo primero, pero no cabalmente lo segundo, sea porque el agente no habría elegido actuar así, de no haber sido por la presión de las circunstancias, o sea porque actuó así en un estado inconsciente o por ignorar algunas particularidades de estas. Si es por estas dos últimas razones, la acción puede considerarse no voluntaria; pero si es por la primera razón, Aristóteles considera que se trata de un caso *mixto*, en el que la acción puede considerarse tanto voluntaria como no voluntaria en sentido absoluto. Cfr. Aristóteles (2001, *Ética a Nicómaco* 1110a-1111b).

de causa—; de lo que resulta, respectivamente, que la acción intencional es aquella acción *justificada* para un agente por las razones de que dispone (según sus deseos y creencias), o la acción *causada* por dichas razones o por otros deseos y creencias del agente.[9] Aquí no necesito tomar posición por alguna de estas teorías. En realidad, las pautas con las que Aristóteles demarca las acciones voluntarias parecen suficientes para entender ese requisito de intención que, tratándose de la incontinencia, ha de cumplir la acción realizada contra el mejor juicio.

La tercera condición se liga con la anterior y es fundamental en el argumento de este trabajo: para que una acción pueda ser considerada incontinente es necesario presuponer —dicho con Kant (1785/1999, pp. 225-227, Ak, iv: 448)— la *idea de libertad*. Esto significa que la acción intencional recién descrita ha de ser posible en un contexto de alternativas igualmente viables para el agente; más específicamente, que ha de ser viable para él *querer y poder* realizar una acción desviada o contraria a aquella que le dicta su mejor juicio, pudiendo también realizar esta última. Pues si aquel solo pudiera hacer lo que hace en un momento dado, eso que hace podría entenderse aún como una acción intencional, pero no como una acción intencional elegida libremente. La acción incontinente, entonces, es una acción intencional o voluntaria, pero *voluntariamente elegida* contra aquella que al agente le dicta su mejor juicio.

Finalmente, la cuarta condición que quiero resaltar no es explícita en las definiciones de Mele y de Davidson citadas al inicio de este apartado, pero considero que está presupuesta en ellas al ser coextensiva con la condición de libertad: quien formula un juicio sobre lo que es mejor hacer y quien elige libre e intencionalmente realizar una acción contra dicho juicio ha de poder pensarse como uno y el mismo agente, en el sentido de un *sí mismo responsable* tanto de su juicio como de su acción. Sin este presupuesto, en realidad nadie contradice su mejor juicio, debido a que no hay a quien imputar esta conducta incongruente. A primera vista puede parecer que Davidson niega este presupuesto cuando en la conclusión de su célebre artículo sostiene que el incontinente, por no tener ninguna razón para rechazar las razones que respaldan su mejor juicio, "no puede entenderse a *sí mismo*" (1970/2001, p. 42; cursivas mías). Sin embargo, ¿qué significa esto último? Según lo interpreto, significa que experimenta su propia incongruencia como agente racional. Lo que no puede entender es la discrepancia de *su* acción, elegida por *él mismo*, con lo que también *él mismo* piensa que es mejor; lo que entonces revela su perplejidad es que aún se reconoce como un sí mismo responsable tanto de sus juicios como de sus

[9]Lo que esto significa es que el agente puede tener buenas razones para hacer lo que hace, pero hacerlo no por estas razones, sino por *causa* de otros de sus deseos y creencias.

actos.

Hasta aquí el delineamiento de las condiciones de la acción acrática. Con esta breve exposición como trasfondo puedo ahora abocarme al principal objetivo de este artículo, que, como antes lo declaré, es mostrar por qué la teoría de la acción de Hume impide pensar que una acción incontinente es inteligible como posibilidad y problema. En el primer apartado de la sección siguiente (2.1) analizaré la relación entre las *pasiones directas* y la acción, prestando especial atención a lo que Hume dice —y no dice— acerca de la *voluntad* y su ejercicio. En un segundo momento (2.2) examinaré el modo en que el autor del *Tratado* se pronuncia respecto de las consideraciones que podríamos llamar *prudenciales*, lo cual forma parte de su planteamiento acerca del "presunto" conflicto entre las pasiones y la razón (tema con resonancia histórica en las discusiones sobre la acracia). En el tercer momento (2.3) prepararé la conclusión del artículo reforzando los dos puntos anteriores con un argumento de Christine Korsgaard en torno al funcionamiento del "principio instrumental" en Hume.

2. Hume y la acción incontinente

2.1 Las pasiones directas y la voluntad

En el pensamiento de Hume es posible distinguir dos cuestiones distintas: la *determinación de la conducta* y el *enjuiciamiento de la conducta*. En el primer caso, se trata de explicar lo que determina la acción, esto es, lo que mueve a alguien a actuar de una determinada manera. En el segundo caso, se trata de explicar cierto tipo de juicios de valor, aquellos por los cuales alguien considera que algo es virtuoso o vicioso. En esta última cuestión, en tanto intervienen *pasiones indirectas*, se presupone un mayor distanciamiento respecto de aquello que es objeto de juicio, pero en ambas cuestiones resulta determinante eso que Hume llama *pasión*. Al ser la incontinencia un problema ultimadamente relativo a la acción (y no solo al juicio), este apartado gravitará principalmente sobre la cuestión de cómo explica Hume la determinación de la conducta y, más específicamente, la participación en ella de la voluntad.

El filósofo entiende por pasión "[. . .] una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un

apetito" (TII, III, sec. VIII).[10] En realidad, tal descripción vale tanto para lo que llama *pasiones violentas* (*violent passions*) como para lo que denomina *pasiones serenas* o *tranquilas* (*calm passions*), pues la diferencia entre unas y otras, según advierte, es que las segundas "actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento" (TII, III, sec. VIII), y por eso las conocemos más "por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata" (TII, III, sec. III). Debido a esta diferencia, como veremos, Hume considera que la pasión tranquila se confunde tantas veces con la actividad de la *razón*.

A su vez Hume divide las pasiones en *directas* e *indirectas*, siendo las segundas un complejo de impresiones e ideas que incluye a las pasiones directas,[11] y siendo estas últimas las que determinan la conducta efectiva: "[...] las pasiones directas, puesto que son las que se apoyan en efectivo agrado o desagrado en cierta situación en cuanto a que ella es la que en efecto se da, son las que tienen que ver con decidir que algo se haga o no se haga, esto es, con el *will* ('volición' o 'voluntad') [...]" (Martínez Marzoa, 2009, p. 63).[12] Del tipo de las pasiones directas son el *deseo* (o inclinación) y la *aversión*, las cuales "comportan orientación a favor o en contra de que el contenido (quid, idea) efectivamente acontezca, esto es, exista" (Martínez Marzoa, 2009, p. 61). Ahora bien, ¿de dónde surgen este deseo y esta aversión? En última instancia, de "impresiones primarias" de "agrado" y "desagrado",[13] de las que resultan a su vez las ideas de *bien* y de *mal*: del bien que se desea o del mal que se repele. De modo que, en línea con lo dicho, Hume puede sostener: "La voluntad se ejerce cuando el bien o la evitación del mal pueden ser alcanzados por alguna acción de la mente o el cuerpo" (TII, III, sec. IX). Aquí vale la pena reparar en que lo que determina en último término esta situación de la voluntad —y por ende las concomitantes ideas de bien o de mal— son esas impresiones primarias de *agrado* o *desagrado*[14] que, en el sistema de Hume, son primarias precisamente por

[10] Aquí y en lo sucesivo cito la traducción, a cargo de Félix Duque, del *Tratado de la naturaleza humana* en la edición de Tecnos. Lo cito con la abreviatura T seguida del libro, la parte y la sección (por ejemplo, TII, III, sec. VIII: libro II, parte III, sección VIII).

[11] De las pasiones directas, en efecto, se derivan pasiones indirectas a partir del famoso principio humeano de la "doble relación" de impresiones e ideas (cfr. TII, I, sec. IV-VI). Pero las pasiones directas no desaparecen en esta derivación, porque son siempre parte —la primera relación— de esa doble relación que implican las pasiones indirectas. Así, por ejemplo, el "orgullo" y la "humildad", que son pasiones indirectas, además de placer y dolor conllevan "alegría" y "tristeza" (que son pasiones directas), aunque no se reduzcan a ellas. No se reducen porque también implican el "objeto" de la pasión, que es la *idea* del *yo* o de relación con el yo que, asociada a la alegría y a la tristeza, hace posible el orgullo y la humildad. Cfr. TII, I, sec. V; TII, III, sec. IX.

[12] No obstante, hablar aquí de decisión es problemático, como lo iremos argumentando.

[13] "De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer" (TII, III, sec. III).

[14] Desde que introduce el tema de la voluntad en este mismo Libro II, Hume afirma: "De todos los *efectos* inmediatos producidos por el dolor y el placer no hay ninguno más notable que la

no derivar de ninguna otra afección o idea: "Los dolores y placeres corporales son fuente de muchas pasiones [...]. Sin embargo, ellos mismos surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, llamadlo como gustéis) sin ningún pensamiento o percepción precedentes" (TII, I, sec. I).[15] Agrado y desagrado (o placer y dolor) son, entonces, los elementos irreductibles en la determinación de la conducta; no originados por ninguna otra operación sensible ni intelectual y fuente última de las pasiones y de la voluntad.

Dicho lo anterior, podemos preguntarnos qué significa en esa descripción de la voluntad que "La voluntad se ejerce". ¿Se refiere Hume a que la voluntad puede regular o gobernar la tendencia de las pasiones? ¿A que puede, por ejemplo, optar por lo que desagrada o rechazar lo que agrada? ¿A que puede optar por algo? Aquí sería oportuno recordar que una de las condiciones de la acción incontinente es la capacidad de elegir libremente una acción (aquella que va contra el mejor juicio) en un contexto de alternativas igualmente viables. Sin embargo, en la descripción humeana del ejercicio de la voluntad no parece haber indicio de que esta sea capaz de ejercer algún gobierno sobre las impresiones de placer y dolor ni, por lo tanto, sobre las pasiones correspondientes y las acciones resultantes; aunque sí hay señales de que la voluntad puede ser influida por *pasiones tranquilas* que la resuelven a posponer el deseo de una gratificación inmediata en vista de un bien mayor y distante. Volveré sobre esto. Por lo pronto, digamos que la hipótesis de una "voluntad que no gobierna" se sugiere en muchos pasajes del *Tratado* de manera más elocuente, incluso, que en esta otra descripción: "[...] por *voluntad* no entiendo otra cosa que *la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas* [knowingly] *un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*" (TII, III, sec. I; cursivas en el original). Aquí se suscita la siguiente pregunta: ¿producir "a sabiendas" un movimiento o una percepción añade algo a la *conciencia* de *sentir* internamente estas operaciones? En caso de que sí, ¿es también la voluntad la que produce o causa estas operaciones? O, si no es la voluntad, ¿qué las produce o cómo se producen? Mientras la descripción anterior deje abiertas estas cuestiones, la hipótesis de una "voluntad que no gobierna" permanece en pie y su confirmación puede seguir rastreándose en otros lugares de la obra de Hume.

Uno de esos lugares podría ser aquel que sigue, en la misma sección, a la

voluntad" (TII, III, sec. I; cursivas mías).

[15]Parece que la única excepción que contempla Hume es el caso de algunas pasiones directas que, como él dice, "surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto, enteramente inexplicable" (como, según él, son el deseo de castigo de nuestros enemigos y de felicidad de nuestros amigos, el hambre y el deseo sexual). De acuerdo con Hume, en las pasiones que surgen de estos instintos, a diferencia de lo que ocurre con las demás afecciones, se engendran las ideas de bien y mal (placer y dolor), y no a la inversa. Cfr. TII, III, sec. IX.

descripción recién citada, en el cual Hume despliega el argumento acerca de la *necesidad*, en el orden de la causalidad, que debe atribuirse a la acción humana como condición de que sea posible imputar acciones y responsabilidad a *alguien*. Hume piensa que este tipo de necesidad causal es compatible con una manera de entender la libertad como aquello que sucede siempre que alguien actúa conforme con sus motivos y disposiciones de carácter más duraderos:

> Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de alguna causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor —de ser buenas— o en su descrédito —de ser malas—. La acción misma puede ser censurable y contraria a todas las reglas de la moral y la religión, pero la persona no sería responsable de ella; en cuanto a que no se debe a nada duradero o constante en esa persona, ni deja tras de sí nada de esa naturaleza, es imposible que el agente pudiera ser por esa razón objeto de castigo o venganza. (TII, III, sec. II)

Ante este argumento son pertinentes una aclaración y una observación. La aclaración se refiere a lo que Hume entiende aquí por *necesidad*, a saber: que las acciones humanas deben considerarse *efectos* de motivos y disposiciones del carácter, a los cuales se hallan asociadas de manera regular; de modo que pueden realizarse inferencias causales y pronósticos pasando de unas (*acciones-efectos*) a otros (*motivos-disposiciones-causas*). El modo en que Hume trata esta cuestión en parte recuerda la manera en que Aristóteles discurre sobre lo voluntario, según lo vimos en la primera parte de este artículo, pero las pretensiones del autor del *Tratado* van más allá, pues no se contenta con delimitar lo voluntario frente a lo compelido, sino que propone entender la acción no compelida, pero aun así determinada por factores causales (motivos, disposiciones), como acción libre, como expresión de una *libertad de la espontaneidad*. Esto no deja de ser extraño, pues del hecho de que toda acción sea *causada* por un motivo precedente pareciera seguirse que cada uno actúa de la única manera en la que pudo haber actuado —por tratarse de un motivo causal—, y entonces lo que no queda claro es por qué llamar libertad a esta univocidad causal. A Hume no le parece problemático este punto. Solo sugiere que, de no ser así, la única alternativa explicativa es entender la acción humana bajo una libertad azarosa (a la que llama *libertad de indiferencia*), respecto de la cual no podría imputarse ninguna intención, premeditación o responsabilidad moral: “los hombres no son censurados por las malas acciones que puedan realizar ignorante y casualmente, sean cuales sean las consecuencias. ¿A qué se deberá esto, sino a que las causas de tales acciones son sólo momentáneas y terminan simplemente con la acción misma?” (TII, III, sec. II).

La observación correspondiente está ya contenida en la aclaración anterior: lo que Hume no dice nunca es que, en relación con esas disposiciones y motivos a los que regularmente están asociadas las acciones, pueda jugar algún papel la experiencia de decidir entre alternativas posibles; que, por ejemplo, tales motivos puedan ser ejecutados o rechazados por una voluntad que ha *decidido* seguirlos o no seguirlos intencionalmente. Incluso, cuando en la *Enquiry* el filósofo habla de la libertad como "*un poder de actuar o no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad* [...] que si queremos quedarnos quietos, podemos hacerlo, y si decidimos movernos, también podemos hacerlo" (Hume, 1748/1966, p. 103; cursivas y traducción mías), hay que tener en cuenta que el contexto argumentativo de este pasaje, nuevamente, es que la idea de libertad es compatible con la idea de necesidad (causal), y que entonces ese *querer* y ese *poder* presuponen una voluntad causalmente determinada. Si esta interpretación es correcta, pareciera que el azar o la casualidad solo fueran desplazados de la acción al motivo (dado casualmente este motivo, es causa de esta acción), y del motivo al carácter (dado casualmente este carácter, motiva-causa esta acción), sin que en este nivel de las causas hubiera algo que la voluntad pudiera causar por sí misma. En todo caso, lo que puede confirmarse es que Hume no parece interesado en esta cuestión, por lo que tampoco se plantea el problema subsiguiente de si cabe imputar responsabilidad alguna allí donde actúan causas no elegidas ni elegibles.[16]

Hume termina la sección II de la parte III del Libro II del *Tratado* anunciando que ahora explicará qué son esas causas de las acciones y cómo operan. Sin embargo, lo primero que hace al iniciar la sección III ("Motivos que influyen en la voluntad") es remitir al "presunto" conflicto entre la razón y la pasión, apuntando con ello a las pasiones como principales causas de la conducta.

2.2 Razón, consideraciones prudenciales y pasiones tranquilas

El presunto conflicto entre pasión y razón es "presunto" y no verdadero conflicto porque la razón nunca puede disputar a las pasiones el influjo sobre la voluntad

[16]Es lo que reconoce Annette Baier (1991) cuando advierte que, para Hume, la cuestión de si alguien actuó con o sin *intención* es relevante, pero no la de si ese mismo alguien podía haber actuado de otra manera; lo cual confirma una concepción de la intención como determinada por los rasgos del carácter: "Hume, entonces, le confiere a la intención un papel importante en la secuencia causal que será de sumo interés para un juez de las acciones [...] La razón por la que la intención es importante, sin embargo, no es que se forme 'libremente' y pudiera haberse formado de otra manera [...] Hume encuentra importante la intención porque 'muestra ciertas cualidades que, permaneciendo después de realizada la acción, la conectan con la persona' (T. 349)" (p. 156; traducción mía). Las intenciones, según ello, anclan las acciones con los motivos duraderos o el temperamento que las causa; por lo mismo, son señales de carácter.

y las acciones. Es así, en principio, por la manera en que Hume delimita el concepto de razón y sus operaciones, entendiéndola como la actividad mental a la que corresponde "el descubrimiento de la verdad o la falsedad" (TIII, I, sec. I); verdad o falsedad que, a su vez, se concluyen con respecto a las operaciones de relacionar ideas entre sí e inferir causas y efectos. El trabajo de la razón es, entonces, un trabajo con ideas, una labor de conocimiento del mundo; y el conocimiento del mundo, en el sistema de Hume, mantiene una relación indirecta con la determinación de la acción: "[...] la razón puede tener una influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión" (TIII, I, sec. I).

Lo que esto último significa es que el *impulso* de la voluntad y de la acción solo puede ser mediado y dirigido —pero nunca producido directamente— por tales operaciones de la razón. De ahí que tampoco quepa hablar estrictamente de pasiones *irracionales* ni *contrarias a la razón*. Lo segundo, simplemente porque la existencia de las pasiones no depende de actividad racional alguna: la razón no puede traerlas a existencia ni, por ende, oponerse a su existencia. Lo único que puede oponerse a una determinada pasión es otra determinada pasión.[17] Solo en este terreno pasional cabe hablar de disputa por el gobierno de la voluntad. Y tampoco hay pasiones *irracionales*, porque lo que puede calificarse como irracional, en todo caso, no es la pasión ni la voluntad, sino los posibles yerros de la razón en las operaciones que le son propias, esto es, en las conclusiones de existencia o en las inferencias de causalidad con las que sirve a las pasiones. Puedo, por ejemplo, equivocarme respecto a las cualidades de una persona de la cual me enorgullezco, pero ni el error ni el acierto de mi juicio determinan mi aprecio de dichas cualidades. Y, asimismo, puedo calcular mal las acciones que me conducirán a un fin deseado, sin que el cálculo —correcto o incorrecto— determine el objeto de mi deseo.

A propósito de esta actividad instrumental de la razón, veamos ahora cómo son tratadas las *consideraciones prudenciales*[18] en el pensamiento de Hume, ya que

[17]Esta sigue siendo una lectura correcta aun considerando el importante matiz que introduce Elizabeth S. Radcliffe (2018, pp. 178-179) al decir que la fuerza de convicción que conllevan las *creencias* puede ser el factor determinante para resolver la tensión o el conflicto entre pasiones rivales. En efecto, desde el Libro I del *Tratado* Hume destaca la especial influencia que puede tener la creencia en la activación de las pasiones: "Así como la creencia es casi requisito indispensable para despertar nuestras pasiones, del mismo modo admiten éstas muy fácil la creencia [...]" (TI, III, sec. X).

[18]En principio, entiendo la prudencia en el sentido instrumental de ser una habilidad para discernir los medios (actos) que permiten obtener fines relacionados con el propio bienestar. Sin embargo, por "consideraciones prudenciales" no me refiero solo a eso, sino también a aquellas reflexiones que *comparan y ponderan* bienes entre sí (a veces con criterios morales), así como bienes alcanzables en diferentes momentos temporales, sacando conclusiones en términos de "mayor" o "menor", "mejor"

esta tematización es el marco en el que ha de inscribirse la pregunta por la posibilidad de concebir desde su teoría un problema de acción incontinente.

Para ello, comparemos dos pasajes casi contiguos del *Tratado*. Primero, aquel, muy conocido, en el que Hume sostiene:

> No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo. (TII, III, sec. III; cursivas en el original)

En este pasaje la explicación de la "no contrariedad" es aquella recién señalada: la existencia independiente de las pasiones respecto de las operaciones de la razón. Sin embargo, llama la atención que Hume sugiera una distinción entre bienes mayores y menores, así como que explícitamente hable de la posibilidad de preferir un bien menor frente a otro mayor, aun reconociendo al primero como tal. Pero ¿qué o quién podría reconocer un bien como menor o mayor? ¿Cuál es la instancia capacitada para este reconocimiento? Con vistas a responder esta pregunta es necesario reparar en el segundo pasaje:

> Los hombres actúan a menudo conscientemente en contra de sus propios intereses. Por esta razón, la consideración del mayor bien posible no siempre tiene influencia sobre ellos. Los hombres reprimen con frecuencia una *pasión violenta* al perseguir sus intereses y fines. Por lo tanto, no es solamente el desagrado presente lo que les determina. (TII, III, sec. III)

Tanto de este segundo pasaje como del primero resulta, por lo pronto, que lo que podríamos llamar consideraciones prudenciales son algo al alcance del ser humano, pero no algo que por regla general determine la conducta: se puede preferir un bien menor frente a otro mayor, así como se puede reprimir una pasión violenta en aras de bienes mayores y distantes. Ahora bien, retomando la pregunta previa a la última cita, parte importante de la respuesta pasa por reconocer que resolverse voluntariamente por un bien mayor frente a otro menor, o viceversa, no depende de ese presunto conflicto entre razón y pasión, sino de qué tipo de pasiones conquisten la voluntad. En efecto, el contexto teórico del segundo pasaje citado es aquel en el que Hume retoma su distinción entre pasiones violentas y pasiones

o "peor". Son estas consideraciones las que tematiza Hume, y son también lo más próximo a la idea de "mejor juicio" o "juicio sobre lo que es mejor" que, como vimos en la primera parte de este trabajo, presupone el esquema estándar de una acción incontinente.

tranquilas para advertir que estas últimas suelen confundirse con la actividad de la razón. Misma advertencia que reitera en la *Disertación*: "Lo que comúnmente, en un sentido popular, es llamado razón y se recomienda tanto en los discursos morales no es sino una pasión general y apacible, la cual adopta una visión distante y comprehensiva de su objeto, e impulsa a la voluntad sin provocar ninguna emoción perceptible" (1757/1990, p. 139). De modo que, aunque Hume admite que generalmente "las pasiones violentas tienen una más poderosa influencia sobre la voluntad" (TII, III, sec. VIII),[19] valorar y querer un bien mayor frente a otro menor, al igual que no actuar conforme al agrado o desagrado presentes, están también al alcance mientras prevalezca esa "visión distante" que resulta característica de las pasiones tranquilas, desde la cual un objeto puede ponderarse con cierta independencia de la circunstancia efectiva de quien lo pondera.[20]

Quisiera cerrar el presente apartado refiriéndome a un análisis de E. Radcliffe (2018), pues teniendo precisamente en cuenta esa característica de las pasiones tranquilas, ella se ha preguntado por algo que directamente concierne a las consideraciones prudenciales: el lugar que deja Hume para la posibilidad de regular las pasiones, y específicamente las pasiones violentas. El hilo conductor de Radcliffe es aquella virtud a la que Hume se refiere como "fortaleza mental" (*strength of mind*[21]), ya que esta se caracteriza por el predominio de "aquellas pasiones tranquilas que tienen como objetivo el interés a largo plazo del agente, o las metas cuya persecución es aprobada por los sentimientos morales" (p. 164; traducción mía, al igual que en las siguientes citas de esta obra). La cuestión, entonces, es si hay soporte textual en Hume para interpretar que esta virtud puede cultivarse, ya que esto significaría que "existen medios a disposición del agente para alterar la eficacia causal de sus propias pasiones" (2018, p. 146). Radcliffe cree que es así (al menos hasta cierto punto) sobre la base de ciertos pasajes del Libro II del *Tratado* que tratan sobre el dinamismo y antagonismo de las pasiones, a partir de los cuales sugiere imaginar estrategias con vistas a dominar pasiones con efectos perniciosos. La mayor parte de estas estrategias tendrían aplicación como ejercicios personales de autorregulación:

[19] Aunque no por razón de su propia violencia, ya que Hume distingue entre la fuerza y la violencia de una pasión: "las pasiones no influyen sobre la voluntad en proporción a su violencia o al desorden que ocasionan en el carácter [...] Tenemos pues que distinguir entre pasión apacible [tranquila] y pasión débil, y entre pasión violenta y pasión intensa" (TII, III, sec. IV).

[20] Según lo veo, el mismo mecanismo psicológico explicaría la afirmación de Hume según la cual "el mérito y demérito de las acciones contradice frecuentemente, y a veces domina a nuestras inclinaciones naturales" (TIII, I, sec. I). Tal mérito o demérito (ultimadamente determinado por impresiones de agrado o desagrado generalizadas) aquí estaría contrastándose con el agrado o desagrado implicado en la estructura de las pasiones e inclinaciones *presentes*.

[21] Es una expresión difícil de traducir al español. Félix Duque la traduce como "fortaleza o fuerza de espíritu", pero a veces también es traducida como "fortaleza de ánimo". Yo opté por la traducción más literal posible.

intentar forjar el *hábito* o la *costumbre* de actuar conforme a pasiones tranquilas, de modo que cada vez sea más fácil hacerlo; atraer y retener en la mente ideas vívidas de bienes mayores y distantes; procurarse ideas fuertes y vivaces de la situación de otros para activar la *simpatía* y que esta prevalezca sobre la *comparación*. Y, junto con tales ejercicios, Radcliffe apela también al rol que puede jugar la simpatía en la regulación, en este caso interpersonal, de las pasiones: "hace posible que absorbamos y experimentemos la actitud de otros hacia nosotros", ya que naturalmente nos afecta cómo somos vistos por los demás (2018, p. 174). Como se habrá advertido, esto último no es tanto un ejercicio a emprender como la apelación a una tendencia de la psicología humana.

En cuanto a los ejercicios que propone Radcliffe, aun cuando son sugerentes a la luz de la base textual en que ella se apoya, veo dos problemas relacionados con su posible aplicación y, más en general, con la viabilidad del proyecto de cultivar esa virtud de la fortaleza mental. El primero es que tales ejercicios solo podrían emprenderse partiendo de una motivación y un empeño apropiados (querer cultivar la fortaleza mental), con lo cual estaría presuponiéndose parte o mucho de lo que se busca con ellos. Me refiero a que tal motivación y empeño solo podrían sostenerse como consecuencia de la prevalencia de las pasiones tranquilas (puesto que solo a estas les concierne el interés a largo plazo del agente), pero es justo esta prevalencia la que se espera educar con tales ejercicios, por lo que la exhortación a ellos parece depender de cierta circularidad inevitable. Por otra parte, el segundo problema que veo se relaciona con el anterior y se refiere a un límite que también es advertido por Radcliffe: Hume entiende que la fortaleza mental y la consiguiente prevalencia de las pasiones tranquilas es relativa, en muy alta medida, a la variabilidad de las circunstancias y a la variabilidad del carácter individual de las personas: "quizá hay algunos agentes para los que la fortaleza mental simplemente está fuera de alcance" (2018, p. 176). En todo caso, que esté o no fuera de alcance se formula como algo aleatorio, tan casual o inexplicable como la variabilidad de rasgos individuales de carácter a la que Hume se refiere.

Por lo dicho en este apartado parece bastante seguro pensar que para Hume las consideraciones prudenciales no dependen de la razón en lo que se refiere a ponderar un bien como mayor (frente a otro menor) y a motivar el deseo de alcanzarlo; que una y otra cosa dependen únicamente de las pasiones tranquilas y de su prevalencia, y que esta prevalencia, a su vez, se plantea como un fenómeno contingente, sujeto, en última instancia, tanto a la variabilidad de las circunstancias como al carácter de los individuos. Por lo mismo, no es necesario en ningún sentido fáctico ni normativo que las consideraciones prudenciales prevalezcan. E igualmente cabe dudar de que,

sin una cierta predisposición a ello, el proyecto de forjar un carácter individual en el que las pasiones tranquilas regulen con constancia a las pasiones violentas pueda emprenderse y afianzarse con éxito. El argumento de Christine Korsgaard que voy a reconstruir en el siguiente apartado permitirá reparar en otras implicaciones de lo que acabo de decir y servirá de puente a las conclusiones.

2.3 Contingencia de las pasiones y de la acción

Habría que comenzar reiterando que, para Hume, ni la razón ni la voluntad compiten con las pasiones en lo que se refiere a la determinación de la conducta. A la primera, cuando se trata de la acción, la considera un instrumento al servicio de estas; y a la segunda, un efecto de ellas. No hay indicios, por lo tanto, de ninguna instancia externa a las pasiones con algún poder regulador sobre su propia dinámica.

Korsgaard se conduce con esta misma idea en un análisis[22] acerca del funcionamiento del "principio instrumental" en Hume. La filósofa llama "principio instrumental" a lo que antes me referí como uno de los usos que Hume asigna a la razón en su relación con la acción: discernir los medios para obtener los fines deseados; el uso que también estaría en juego en las consideraciones prudenciales. Para Korsgaard, tanto el principio instrumental como el principio prudencial son, con todo derecho, principios normativos de la razón práctica, aunque siempre y cuando exista algún sentido en el que pueda pensarse que quien no sigue dichos principios se equivoca o se conduce irracionalmente. Como esto último lo incumple el modelo de acción de Hume, Korsgaard concluye su análisis sentenciando que

> Hume no tiene recursos para distinguir la actividad de la persona misma de la operación de las creencias, deseos y otras fuerzas que actúan en ella [...] su modelo no nos permite ver a una persona como guiada por principios normativos en sus acciones y elecciones, porque no deja ningún espacio para que la *persona* actúe o elija [...] cuando sus pasiones cambian, sus fines cambian, y cuando sus fines cambian, también sus acciones cambian. Podemos explicar todo lo que hace sin ninguna referencia a *ella* misma. Decir que la razón es esclava de las pasiones, y decir que la persona es esclava de sus pasiones, resulta ser lo mismo. (Korsgaard, 2008, pp. 45-46; traducción mía; cursivas en el original)

La filósofa recala en esta conclusión hilvanando el argumento de que, si los fines de cualquier acción, para Hume, son fijados por lo que *de facto* dictan las

[22] Dicho análisis se despliega sobre todo en el primer capítulo de la Parte 1 de Korsgaard (2008).

pasiones —sin intervención de la razón por lo que se refiere a su determinación—, entonces siempre que alguien hace algo ha de suponerse que su acción es lo que *más desea*, y que en ello no podrá estar equivocado. Concebido así, siempre se cumple con el principio instrumental, por lo que Korsgaard se pregunta en qué reside, en la versión de Hume, la *normatividad* de dicho principio: ¿qué sentido tiene una norma práctica que solo se puede cumplir? (cfr. Korsgaard, 2008, p. 41). Sería diferente, de acuerdo con la filósofa, si pudiera distinguirse entre aquello que se desea (un deseo actual) y *lo que se tiene razón para desear* (un deseo racional); o bien entre lo que se desea y *lo* que *realmente se desea*.[23] Al menos en el primer caso (el deseo racional), si la persona reconoce por sí misma lo que tiene razón para hacer en función de lo que tiene razón para querer, estaría derivando una razón de otra razón en lugar de una razón —para actuar— de un mero *hecho*.

Evidentemente, al hilvanar este argumento Korsgaard desestima de antemano la posibilidad, ya contemplada por Hume, de que el comportamiento irracional se deba a una equivocación en el cálculo de medios con los que un agente espera satisfacer sus fines. Considera, en todo caso, que tal posibilidad es concebible como un error de *razón teórica,* pero no como la violación de un principio normativo de *razón práctica*: porque quien solo se equivoca en la elucidación de los medios, no se equivoca en la *orientación* de su voluntad (Korsgaard, 2008, pp. 76-77). Por supuesto, esta discusión presupone la convicción de Korsgaard en torno a ese requisito que ha de cumplir un principio normativo de razón práctica: *poder guiar la decisión voluntaria*, tanto por lo que se refiere a los fines como a los medios; y, visto así, resulta convincente que el modelo de acción instrumental de Hume incumple dicho requisito. En efecto, de la manera como Hume explica la acción se sigue que alguien solo puede intentar hacer aquello que *más quiere* en un momento dado, tanto si lo que impulsa su acción son sus pasiones tranquilas como si son las violentas, lo cual concuerda con aquel principio "P1" de Davidson al que me referí en la primera parte de este trabajo. Sin embargo, la cuestión es cómo ha llegado ese alguien a querer lo que *de facto* quiere, y aquí es donde, en la explicación de Hume, el principio "P2", relativo al *juicio* capaz de reconocer lo que es mejor y de determinar que se quiera eso más de lo que se quiere otra cosa, solo sería posible desde la perspectiva y fuerza motivacional de las pasiones tranquilas. Ahora, de ser así, dicho juicio sería doblemente contingente: por lo que se refiere a la posibilidad misma de formularlo y por lo que se refiere a su eficacia práctica. Lo primero porque, como ya lo señalé desde el apartado anterior, la efectiva prevalencia de las pasiones tranquilas, necesaria para

[23]Para Korsgaard esta alternativa, no obstante, no sería aún suficiente para juzgar una acción como racional o irracional, puesto que requeriría la justificación adicional de que *debe* hacerse aquello que *realmente* se desea. Cfr. Korsgaard (2008, p. 42).

ponderar y distinguir un bien mayor frente a otro menor, en Hume simplemente se presenta como algo dado o no dado; por lo tanto, como algo aleatorio, al igual que la *fortaleza mental* y que el *carácter individual*. Y lo segundo porque, aun reconociendo un bien mayor desde la perspectiva de las pasiones tranquilas, las pasiones violentas pueden (y, al parecer, suelen) imponer a la voluntad su preferencia por bienes cercanos y menores. Así también es como Hume explica en el Libro III del *Tratado* que alguien pueda actuar en contra de la *justicia*, aun pudiendo reconocer el mayor beneficio que, a largo plazo, esta le reporta a su propio interés:

> [. . .] Como todo lo que nos es contiguo en espacio y tiempo incide sobre nosotros con una idea vivaz, ocasiona el efecto correspondiente sobre la voluntad y las pasiones, operando por lo común con mayor intensidad que cualquier objeto distante y oscuro. Aunque estemos plenamente convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones, que abogan siempre en favor de lo que esté cercano y contiguo. (TIII, II, sec. VII)

En suma, lo que esa doble contingencia autoriza colegir es que alguien solo puede hacer en un momento dado lo que dictan sus pasiones, y solamente eso. Estas, de ser tranquilas, le permitirán valorar y distinguir un bien mayor frente a uno menor, pero solo si adquieren la fuerza motivacional suficiente lo impulsarán a actuar en consecuencia. Haga lo que haga, no obstante, nunca contradirá su voluntad ni su intención, todo lo cual respalda el argumento de Korsgaard recién revisado. Siendo así, la pregunta que queda y que atañe al argumento central de este artículo es por qué razones específicas no podría decirse desde Hume que alguien incurre en un posible problema de incontinencia cuando intencionalmente prefiere el bien menor al bien mayor que reconoce.

3. Consideraciones finales

La incontinencia, de ser posible, tiene que poder imputársele a alguien. Tiene que ser el problema de alguien. Tiene que haber un agente con capacidad de autocongruencia que, a pesar de ello, se comporta de manera incongruente. Y esto requiere que se cumplan dos de las condiciones de la acción incontinente a las que me referí en la primera sección de este trabajo (la tercera y la cuarta, respectivamente): por un lado, es necesario poder pensar que el agente que actúa contra su mejor juicio (o contra el bien que considera mayor) puede también no hacerlo. Y, por otro

lado, tiene que ser posible pensar en el agente como responsable de hacerlo o no hacerlo. Debido a que la explicación de Hume sobre la acción no es estrictamente afín a estas dos condiciones, concluyo que desde ella no es inteligible la posibilidad de una acción incontinente. Ahora, por ser esta una conclusión distinta de la que se obtiene en otro trabajo sobre el mismo tema, me serviré del contraste con este último para profundizar más en ella.

En dicho trabajo Patrick Fleming (2010) discute precisamente el argumento de Korsgaard reconstruido en el apartado anterior y de ahí concluye que existen suficientes elementos en Hume para explicar la posibilidad de una acción incontinente.[24] De acuerdo con Fleming, el autor del *Tratado* plantea tres principios psicológicos[25] que pueden dar cuenta de cómo alguien puede fallar al realizar actos incongruentes con sus pasiones y fines (determinados por dichas pasiones) más estables o permanentes; de modo que, aunque no pueda decirse que estos fines generales son normativos —por no ser racionalmente requeridos—, sí plantean un tipo de exigencia que autoriza interpretar, a diferencia de lo que Korsgaard piensa, que el agente fracasa cada vez que se desvía de su persecución. El criterio, por lo tanto, para identificar lo que más o *realmente quiere* alguien no tiene que ser idéntico a lo que *realmente hace* en cualquier momento:

> Hume abre la posibilidad de identificar nuestros fines con lo que nuestra *conducta general* sugiere que queremos. De hecho, esto parece muy cercano a nuestra comprensión cotidiana de un fin como algo distinto a cualquier deseo dado (occurrent desire). Nuestros fines son el objeto de nuestras pasiones fuertes y duraderas. Nosotros no siempre actuamos en consecuencia porque éstos pueden ser manipulados por pasiones violentas que emergen en ciertas circunstancias para alterar el equilibrio de las pasiones. (Fleming, 2010, p. 607)[26]

[24]Fleming (2010) advierte desde el principio que delimitará su concepción de la incontinencia a los casos en que un agente no toma los medios para realizar los fines que profesa, sin que sea necesario "que el agente juzgue estos fines como buenos o apropiados, sino sólo como aquéllos que más desea perseguir" (p. 598; traducción mía, al igual que en las siguientes citas de este artículo).

[25]Dos de estos principios están considerados en aquellos ejercicios de autorregulación que, como vimos antes, sugería Radcliffe: el efecto de la *costumbre* sobre las pasiones y el efecto sobre estas de la *vivacidad* que adquieran nuestras ideas de bien y mal (nuestras expectativas de placeres y dolores). Mientras que el tercer principio, que en el orden de presentación de Fleming es en realidad el primero, es al que llama "principio de la pasión predominante" y es también el que considero más relevante para mi propio argumento. Este principio se refiere a que, cuando en un individuo se presentan pasiones distintas o contrarias en relación con un objeto, la pasión que adquiere más fuerza termina por disolver o absorber a las demás (cfr. Fleming, 2010, pp. 603-605).

[26]Fleming apela a que no basta con considerar un acto particular de manera aislada para identificar *lo que más quiere* un agente, pues bien podría ser que este acto revele una conducta incontinente al no estar en consonancia con las tendencias más regulares de su comportamiento. Solo de estas tendencias podría inferirse con mayor seguridad cuáles son los fines más constantes a los que

Si esto es cierto, ante la pregunta de cómo es posible que alguien desvíe su conducta de lo que más quiere, parece que habría dos respuestas disponibles. La primera, promovida por el mismo Hume, es aquella de que puede incurrirse en una mala intelección de los medios con los que se espera realizar dichos fines. En tal caso, como ya lo hemos dicho, se trata de un error que atañe a la razón en el servicio que presta a las pasiones, pero no de un fracaso o de una contradicción achacables al querer. La segunda es la explicación de Fleming, que sí atañe al querer de quien actúa: es posible, como él dice, que alguien sucumba a "pasiones violentas" que trastocan el equilibrio de sus pasiones más "fuertes y duraderas". Aquí el agente hace lo que quiere o desea, pero eso que quiere se desvía de lo que regularmente quiere, lo cual también puede inferirse de su comportamiento general.

Bien miradas, estas dos respuestas coinciden, a pesar de todo, en algo cuya implicación hará difícil catalogar una acción como incontinente. Ambas convergen en el supuesto de que solo las pasiones invisten de valor a los fines y de que solo aquellas que se vuelven *dominantes* determinan lo que en cada momento se hace; puesto que nada, excepto las pasiones mismas, dirime las tensiones y conflictos entre ellas. Pienso que esto ha de valer también para la interpretación de Fleming, aun cuando sea posible que quien actúa desviándose de sus fines más regulares experimente, "antes o después del hecho", la presión de estos y el "deseo de haber actuado de otra manera" (Fleming, 2010, p. 607). Sin duda, estos posibles —y no necesarios— efectos psicológicos no cancelan el hecho de que, en el momento de actuar, los fines que se afirman son aquellos que corresponden a cada acción, y que esa acción es la única que podía realizarse por causa de una "pasión predominante".

Del mismo modo, tendría que valer para Fleming una consideración sobre esa variabilidad de rasgos que Hume atribuye a los *caracteres* individuales. Bajo esta consideración, cabe la posibilidad de que lo más regular para alguien, debido a su particular carácter, sea actuar de manera voluble y caprichosa, conforme a la predominancia de sus pasiones violentas, de manera que resulte difícil inferir de su comportamiento algo semejante a sus fines más constantes y duraderos.[27] Pero aun suponiendo que este tipo de fines existen siempre y son reconocibles en el comportamiento general de un agente, habría que preguntarse por qué no interpretar una acción que se desvía de ellos como un mero *cambio* circunstancial de las pasiones (o de las pasiones dominantes) en lugar de interpretarla como una acción fallida o

realmente aspira un agente.

[27]No comparto, por lo mismo, la sugerencia de Fleming de que las pasiones violentas son las que *ocasionalmente* alteran el equilibrio de aquellas pasiones que sostienen los intereses a largo plazo del agente. Esto no puede asumirse como regla, mientras tengamos en cuenta la variabilidad de tendencias pasionales y rasgos de carácter.

incongruente a la vista de dichos fines.

Al respecto, lo que habría que decir es que nadie puede fallar ni ser incongruente cuando hace lo único que puede hacer: aquello a lo que lo impulsa una pasión dominante. La posibilidad de fracaso o incongruencia, en efecto, no encaja bien con la idea humeana de que una pasión solo puede ser regulada por otra pasión: aquella que finalmente impone su fuerza motivacional. Como tampoco encaja bien con otra idea: que un bien mayor y distante solo puede ponderarse y perseguirse cuando prevalecen las pasiones tranquilas. Y, finalmente, no encaja bien con ambas ideas porque Hume no explica cómo es posible hacer prevalecer a las pasiones tranquilas o sostener un carácter en el que regularmente estas prevalezcan. No obstante lo cual, sigue siendo cierto que siempre se actuará conforme a ese "principio de la pasión predominante". Aquí vale la pena advertir que reconocer este principio aún permite entender una acción como *voluntaria* o *intencional* —así la entiende Hume, de hecho— sin faltar a la caracterización de esta condición que hice en la primera parte de este trabajo; al fin y al cabo sigue siendo pensable que el motivo y las creencias que dan lugar a la acción surgen en *uno mismo*. Pero lo que no es pensable es que dicha acción haya sido intencionalmente *elegida* por alguien, puesto que ello implicaría postular alguna entidad con poder de gobierno sobre las pasiones que, como lo he venido mostrando, no puede ser inferida de la teoría de la acción de Hume. Por lo tanto, su modelo explicativo no hace inteligible que alguien actúe *libremente* ni contra sus fines más constantes ni contra aquello que juzga mejor, si es que estas fueran acciones distintas.

Descartada esta primera condición para que una acción pueda entenderse como estrictamente incontinente, retomo ahora la primera parte de la pregunta de arriba, que se refiere a si la mejor explicación que puede darse de una acción "aparentemente incontinente" es un *cambio* circunstancial en las pasiones de quien la realiza. Esta parte de la pregunta remite a la segunda condición señalada al inicio de estas consideraciones finales.

Mi respuesta es que tiene que ser así. No solo por tratarse de la explicación más económica, sino porque una implicación de la teoría de la acción de Hume es que dificulta pensar en *un agente* al que pueda atribuírsele la responsabilidad de un comportamiento inusual o aparentemente incontinente. La principal razón de ello es que dicho comportamiento solo es explicable como una transformación o discrepancia de pasiones ya siempre resuelta: alguna pasión, tranquila o violenta, tuvo que haber conquistado a la voluntad —según el principio de la pasión predominante— cuando se produce cualquier acción motivada. El problema, nuevamente, es que nadie puede controlar las pasiones que dominan su voluntad ni, por ende, hacerse responsable

de ellas, pues, como lo señalé desde el apartado anterior, incluso estas —en este caso, las pasiones tranquilas— han de presuponerse como motivación apropiada en cualquier intención de autorregulación. Es verdad que Hume describe muchas situaciones y operaciones mentales favorables a que algunas pasiones se despierten, pero en tales descripciones siempre omite referirse a actos bajo el control de un agente; lo que él describe, en todo caso, son tendencias psicológicas, pero tendencias que contemplan ese aspecto contingente de la variabilidad de circunstancias y de rasgos individuales de carácter. ¿Será, entonces, al carácter al que ultimadamente hay que atribuir la responsabilidad de las acciones? Podría pensarse así, ya que como concepto el carácter funciona para diferenciar tendencias individuales y duraderas a ciertas pasiones y comportamientos;[28] sin embargo, esto también es cuestionable al menos por dos razones. Primero, porque el mismo Hume considera que un individuo no siempre actuará conforme a su carácter, esto es, a las que son o han sido hasta ahora sus disposiciones y tendencias.[29] Y segundo, porque de su argumento sobre la *necesidad* de la acción expuesto antes (apartado 2.1) se sigue que una acción es imputable a las disposiciones o tendencias que definen un carácter, pero no que pueda existir alguna responsabilidad sobre el propio carácter, es decir, sobre las disposiciones o tendencias que lo definen como carácter personal.

En consonancia con el argumento desplegado hasta aquí, el hecho de no querer en un momento dado aquello que regularmente se quiere no tiene por qué sobreinterpretarse como un fenómeno de incontinencia; puede significar simplemente que por ahora y en estas circunstancias han cambiado las pasiones dominantes, o aquellas generalmente dominantes. Asimismo, no actuar conforme a lo que se ha reconocido como un bien mayor parece explicarse mejor como la resolución final y circunstancial de una previa tensión entre pasiones tranquilas y violentas que como un conflicto actual; lo que significa que, mientras se realiza la acción aparentemente incontinente, el agente ha dejado de estar bajo el dominio de las primeras. Esto, a mi entender, disipa toda posibilidad de hallarnos ante un problema de incontinencia, pues el mejor juicio del agente no es sino la perspectiva de aquella pasión que ha

[28] En un ensayo en el que estudia el papel explicativo del carácter en Hume, dice Annette Baier (2008): "El carácter es en gran medida una cuestión de cuáles son nuestras pasiones e intenciones, y qué hábitos de adquisición y corrección de creencias tenemos, pero mientras estos últimos pueden cambiar con bastante rapidez, las pasiones son 'lentas y reacias', y Hume considera que el carácter es aún más lento de cambiar" (p. 5; traducción mía). Que sea lento de cambiar no significa que no pueda cambiar, pues incluso es susceptible de cambiar abruptamente, si bien Baier considera que, en tales casos, "algo en el carácter duradero explicará el cambio" (p. 15; traducción mía).

[29] A propósito de la fortaleza mental, advierte Hume: "Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esta virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo" (TII, III, sec. III). Aquí "pasión" claramente se refiere a la "pasión violenta".

quedado atrás frente al protagonismo y fuerza de otra pasión, un reemplazo pasional que desde Hume puede entenderse prescindiendo del agente en lo que atañe a su propia responsabilidad.

Bibliografía

Anscombe, G. E. M. (1957/2000). *Intention* (2.ª ed.). Harvard University Press.

Aristóteles. (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales* (E. Jiménez Sánchez Escariche y A. Alonso Miguel, Trads.). Gredos.

Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco* (J. L. Calvo Martínez, Trad.). Alianza.

Baier, A. C. (1991). *A progress of sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press.

Baier, A. C. (2008). Death and character: Further reflections on Hume. Harvard University Press.

Davidson, D. (1970/2001). How is weakness of the will possible? En D. Davidson, *Essays on actions and events* (pp. 21-42). Oxford University Press.

Fleming, P. (2010). Hume on weakness of will. British Journal for the History of Philosophy, 18(4), 597–609.

Hume, D. (1748/1966). *An enquiry concerning human understanding*. Open Court.

Hume, D. (1757/1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (J. L. Tasset, Trad.). Anthropos.

Hume, D. (1739-1740/2008). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Tecnos.

Kant, I. (1785/1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trad.). Ariel.

Korsgaard, C. (2008). *The constitution of agency: Essays on practical reason and moral psychology*. Oxford University Press.

Martínez Marzoa, F. (2009). *Pasión tranquila: Ensayo sobre la filosofía de Hume*. Antonio Machado Libros.

Mele, A. R. (1987). *Irrationality: An essay on akrasia, self-deception, and self-control*. Oxford University Press.

Platón. (2010). *Diálogos I* (C. García Gual, Trad.). Gredos.

Radcliffe, E. S. (2018). *Hume, passion, and action*. Oxford University Press.